

den verschiedenen Phänomenen, die alle mit dem Wort „Gewissen“ benannt werden. Der Verf. unterscheidet drei Bedeutungsgruppen des Wortes, deren Behandlung er je ein Kapitel widmet: das Gewissen 1. als Sammelwort für innere geistige Vorgänge, 2. als Wertgefühl, 3. als Funktionsablauf (vorausgehendes und nachfolgendes Gewissen). In einem 4. Kap. erläutert er Ausdrücke wie irriges, zweifelndes, skrupulöses Gewissen und unterzieht sie einer kritischen Prüfung. Wer die Schrift mit Aufmerksamkeit liest, aber nicht nur einmal, kann daraus lernen, „kritisch zu unterscheiden“ und in „scharfen Begriffen zu denken“, wie es der Wunsch des Verf. ist (72).

Schon daß der Verf. von „Wertgefühl“ spricht, läßt seinen moraltheologischen Standort vermuten: er steht zur Tübinger Schule (F. X. Linsenmann, A. Koch) und weiß sich der Wertphilosophie verpflichtet (M. Scheler, N. Hartmann, D. von Hildebrand). Der Gewissenslehre der thomistischen Scholastik gegenüber wahrt er eine große Zurückhaltung. Sie scheint ihm zu intellektualistisch, um für die Deutung der Gewissensfunktion hinzureichen. Über dieses Urteil könnte man vielleicht streiten. So „intellektualistisch“, wie der Verf. anzunehmen scheint, ist wohl der *intellectus practicus* nach der Lehre der thomistischen Scholastik gar nicht. Nach ihr sind es doch gerade die „*inclinationes naturales*“, an denen die „*ratio*“ der sittlichen Werte und Unwerte innewird (vgl. etwa S. Th. I—II q. 94 a. 2). Man mag es für angebracht halten, den bedeutsamen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis (letztere in den heutigen lateinischen Handbüchern oft *cognitio aestimativa* oder *appretiativa* genannt) schon durch eine verschiedene Benennung kenntlich zu machen, nicht von *Wertenkenntnis*, sondern von *Wertfühlen* zu sprechen. Nur müßte man dann ausdrücklich betonen, daß es sich im Kern um ein *geistiges* Fühlen handelt, da sonst die unbedingte Geltung dieses Fühlens nicht verständlich wäre. Es müßte wohl auch bedacht werden, ob Ausdrücke wie „Wertfühlen“ nicht der Auffassung Vorschub leisten, Seins- und Wertordnung kommunizierten in keiner Weise miteinander. Der Sinn solcher Fragen kann selbstverständlich nicht sein, die großen Verdienste der Tübinger Schule und die vielen fruchtbaren Erkenntnisse der Phänomenologie und Wertphilosophie irgendwie anzuzweifeln. Welchen Gewinn sie für die Moraltheologie bedeuten, beweist gerade auch die vorliegende Schrift des Verf. über das Gewissen. Nur: hat nicht auch die thomistische Scholastik Einsichten in das Wesen des Sittlichen, auch in die Eigenart sittlicher Erkenntnis gewonnen, die zu übersehen der Moraltheologie nicht zum Vorteil gereichen kann?

B. Schüller S. J.

v. Balthasar, Hans Urs, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 1. Bd.: Schau der Gestalt. 2. Bd.: Fächer der Stile.* gr. 8° (664 u. 888 S.) Einsiedeln 1961 u. 1962, Johannes-Verlag, 37.— DM u. 58.— DM.

Der Verf. mahnt schon im Vorwort, daß man seinen hier vorgelegten Versuch einer theologischen Ästhetik nicht als „Ästhetizismus“ beiseite wischen soll, sondern „erst einmal hinzuhören, um was es überhaupt geht“ (9). Diese Mahnung ist unbedingt wichtig in einer Zeit, der es nicht voll bewußt ist, „welche Verarmung aus dem immer stärkeren Verzicht auf diesen Blickpunkt dem christlichen Denken erwachsen ist, die einst die Theologie so machtvoll durchgestaltet hat“ (Vorwort). Der Versuch, die christliche Theologie unter dem Transzendente pulchrum zu entfalten, ist auch deshalb interessant, weil ähnliche Versuche im philosophischen Bereich diesem fundamentalen Anliegen begegnen. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an die naturphilosophische Problematik der lebendigen Ganzheit und Gestalt, ferner an die Gestaltpsychologie sowie an die ontologischen Bemühungen um eine Entfaltung des Transzendente unum. Auch das Transzendente bonum und pulchrum hat in der neueren scholastischen Literatur (vgl. z. B. verschiedene Arbeiten von J. B. Lotz) wieder mehr Beachtung gefunden. Ich glaube aber, daß auch noch von einer ganz anderen Seite dem Werke v. Balthasars Interesse entgegengebracht werden wird, nämlich von dem wieder neu erwachten Interesse an einer Theorie und Theologie der Spiritualität, vor allem auch der Mystik. Es hat den Anschein, als ob wir z. B. die ignatianische Mystik und alle damit zusammenhängenden Fragen und historischen Entwicklungen wieder neu sehen müssen (vgl. hierzu meine Einleitung in „Das geistliche Tagebuch“ des hl. Ignatius). Ein wesentlicher Teil von Balthasars Werk beschäftigt sich aber gerade mit der Frage der Glaubenserfahrung (211—413) und trifft damit ein grundlegendes Anliegen einer Theorie der Spiritualität.

Im ersten Teil des Werkes (I. Hinführung) will B. Einsatz, Anliegen und den ästhetischen Maßstab aufweisen. Dabei ist es wohl wichtig, festzuhalten, daß der ganze erste Band den Weg zum Anliegen bahnen will, und zwar durch eine sachliche und historische Annäherung (9). Der zweite Band entfaltet dann eine Geschichte der theologischen Ästhetik, und zwar in einer Kette von Monographien über die repräsentativsten Gestalter der Theologie von Irenäus bis an die Gegenwart heran. Es handelt sich also um eine „Typologie“ (10) des Verhältnisses zwischen Schönheit und Offenbarung. Der dritte Band wird schließlich als Hauptinhalt die Gegenüberstellung von philosophischer und theologischer Ästhetik bringen.

Die einleitende „Hinführung“ des ersten Teiles (Band 1, 15—123) stellt vor allem heraus — in zum Teil dichterisch-seherischen Worten —, welche Tiefendimension philosophisch-theologisch mit dem Transzendente „Pulchrum“ angezielt wird und wie verheerend das Vergessen dieser Tiefendimension auf Denken und Lebenshaltung gewirkt hat und noch fortlaufend wirkt. Schon das Wort Schönheit erscheint heute als „ein dreifach unzeitgemäßes Wort“, nämlich als „ein Wort, mit dem der philosophische Mensch nicht anfangen, sondern eher aufhören wird; ein Wort auch, das im Konzert der exakten Wissenschaften nie dauerhaft und verbürgt Sitz und Stimme besessen hat und, wenn es zum Thema gewählt wird, unter den vielbeschäftigten Fachleuten einen müßiggehenden Liebhaber zu verraten scheint, ein Wort endlich, von dem sich in der Neuzeit sowohl die Religion wie insbesondere die Theologie durch energische Grenzziehung abgeschieden und distanziert hat“ (15). Der dreifachen Unzeitgemäßheit entspricht das dreifache Bemühen des Verf., das Pulchrum wieder zu ent-decken, wieder in Er-Innerung zu rufen. Wenn der Philosoph mit diesem Wort höchstens enden wird, so will B. seine theologische Besinnung gerade damit beginnen. Wenn die exakten Wissenschaften vor lauter Exaktheit (an die sich auch die Theologie immer mehr angleicht und „in ihre Atmosphäre sich hüllt“, 16) keinen Raum mehr haben für das Pulchrum, so ist es nach dem Verf. höchste Zeit, daß diese Art der Exaktheit, die immer nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit bieten kann, durchbrochen wird, „um die Wahrheit des Ganzen, die Wahrheit als transzendente Eigenschaft des Seins, das kein Abstraktum ist, sondern das lebendige Band zwischen Gott und Welt, wieder in den Blick zu bekommen“ (16).

B. glaubt (31 ff.), daß das innerweltlich Schöne (als erscheinender Geist) eine auch die sittliche Entscheidung aufrufende Gesamtdimension besitzt und daß damit schließlich auch die religiöse Ebene und die letzte Antwort des Menschen auf die Frage nach Gott miterschlossen sei. Zwar neigt die Ästhetik mehr als Metaphysik und Ethik zu einer immanenten Selbstverklärung der Welt. Aber: „Gesetzt ... es gäbe also den Moment, da der von innen strahlende und sich eine Eigengestalt erzeugende Geist, um sein inneres auszudrückendes Gesetz zu finden, sich selber einer höheren gestaltenden Hand als ‚Geiststoff‘ (hýle noeté) unterwerfen müßte, und dies unbeschadet seiner geistigen Autonomie, ja vielmehr um dieser willen und um sie allererst zu gewinnen: gesetzt somit, es gäbe im Phänomen der Inspiration den Augenblick, den der heidnische Mensch immer geahnt hat, den der christliche aber im Glauben genau erfaßt: da die Eingebung des eigenen Selbst geheimnisvoll übergeht in Eingebung durch den Genius, den Daimon, den einwohnenden Gott, da der Gott-ein-bergende Geist (en-thous-iasmos) einer überlegenen Weisung gehorcht, die als solche Gestalt meint und auch durchsetzen kann: dann dürfte eine innere Analogie zwischen beiden Formen oder Stufen der Schönheit doch wohl nicht von der Hand gewiesen werden“ (32). Im christlichen Raum wird in den Lebensgestalten der Auserwählten diese „Kunst“ sichtbar (33). B. sieht aber ganz klar die Gefahren für eine solche Theologie, die ästhetische Begriffe verwendet, die Gefahr nämlich, daß aus einer theologischen Ästhetik (d. h. dem Versuch, Ästhetik auf der Sachebene und mit den Methoden der Theologie zu treiben) leicht eine ästhetische Theologie wird, „das heißt den theologischen Gehalt an die üblichen Anschauungen innerweltlicher Schönheitslehre“ (33) zu verraten und zu verkaufen. Nachdem er nun diese Gefahren auch in geistesgeschichtlicher und theologischer Betrachtung (von Herder und der Romantik bis zu Scheeben) ersichtlich gemacht hat (74—110), kann er Aufgabe und Gliederung einer theologischen Ästhetik umrißhaft bestimmen.

Ausgegangen wird von zwei Momenten am Schönen (nach Thomas v. A.): der species (oder forma) und dem lumen (oder splendor), also von Gestalt und Glanz

(111). Als Gestalt besitzt das Schöne Erfassbarkeit, sogar Berechenbarkeit, Zahlenverhältnis, Harmonie. Gerade diese Dimension wird von der protestantischen Ästhetik verkannt, wodurch das Wesen des Schönen „sogleich in das Ereignis des einbrechenden Lichtes“ (111) verlegt wird. Die Erscheinung des Schönen ist aber wesentlich beides: wirkliche Anwesenheit der Tiefe, des Ganzen, und wirklicher Verweis über sich selbst hinaus auf diese Tiefe. Nun läßt sich dieses Verhältnis nicht univok auf den Inhalt der christlichen Theologie übertragen. Gott ist weder ein „Seiendes“ (unter dem Sein), noch das „Sein“, wie es sich in allem Erscheinenden und Gestalthaften wesensmäßig anzeigt und offenbart (112). So läßt sich das Schema der griechischen Philosophie von Seinsgrund und Seinserscheinung nicht ohne weiteres auf die biblische Offenbarung anwenden. Aber schon im Weltbereich hat dieses Schema analogische Stufen. Aber ist Gott nicht — nochmals in einer „Überschwenglichen Analogie“ (112) — durch Menschwerdung und Erlösung in Erscheinung (Epiphanie) getreten? Und zwar: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Eine theologische Ästhetik umfaßt somit folgerichtig: 1. „Die Erblickungslehre — oder Fundamentaltheologie: Ästhetik (im kantischen Sinn) als Lehre von der Wahrnehmung der Gestalt des sich offenbarenden Gottes. 2. Die Entrückungslehre — oder dogmatische Theologie: Ästhetik als die Lehre von der Menschwerdung der Herrlichkeit Gottes und von der Erhebung des Menschen zur Teilnahme daran“ (118). Diese beiden Aspekte bilden, wenn sie auch methodisch getrennt werden müssen, tatsächlich eine unzertrennliche Einheit. Damit haben wir die wesentlichen Grundlinien des Werkes aufgezeigt.

Der zweite Teil des Werkes spricht nun eingehender von der subjektiven Evidenz (Glaubenslicht und Glaubenserfahrung). B. geht aus von der Einheit von Schauen (Wissen) und Glauben; in vielen geschichtlichen und spekulativen Exkursen wird diese Einheit genau expliziert. Nur ein Gedanke sei hervorgehoben: Schon das Gotteswort selbst ist durchwirkt von menschlicher Kontemplation, „die den eigentlich philosophischen Akt in sich enthält. Kein Wunder deshalb, wenn alle christliche Theologie sich als kontemplierende Reflexion des Glaubens gibt, die aber keineswegs bloß oder vorwiegend abstraktiv vorgeht, sondern im Gegenteil (durch die ‚Gaben des Heiligen Geistes‘) den in der Konkretheit der Offenbarung verborgenen Seinsinn erfährt und erspürt“ (139). Es zeigen sich allerdings zwei Tendenzen: Für die erste Tendenz ist das Einsichtige des christlichen Glaubens in der Evidenz der Glaubwürdigkeit der Offenbarungszeichen gegeben, die den Glaubensakt fordert und hervorreibt (142), für die zweite Tendenz ruht das Einsichtige wesentlich auf dem Grund des Glaubens selber: „ihm geht das Licht Gottes auf, gewiß durch Zeichen und Zeugnisse vermittelt, aber doch schon heimlich in jener Unmittelbarkeit, die einst in der ewigen Schau offen hervortreten wird“ (143). Der Verf. versucht nun nachzuweisen, wie dieser „Dualismus“ von hinweisendem Zeichen und bezeichnetem inneren Licht sich nur dann aufhebt, wenn man die Denkformen und Kategorien des Schönen miteinschließt. Ohne die „ästhetische Vernunft“ werden weder die theoretische noch die praktische Vernunft zu ihrem ganzen Vollzug gelangen können. Gehalt und Gestalt sind aber vor allem untrennbar im Zentrum aller christlichen Offenbarung: im fleischgewordenen Wort Gottes. „In der Endlichkeit Jesu und all dessen, was mit seiner Gestalt gegeben ist und zusammenhängt, halten wir das Unendliche; durch Jesu Unendlichkeit hindurch und in ihre Tiefe hinein begegnen und finden wir es oder werden vielmehr von ihm fortgerissen und gefunden ... Wäre die Auferstehung des Fleisches nicht, so hätte die Gnosis recht und jeder Idealismus bis zu Schopenhauer und Hegel, für den das Endliche wirklich zu-Grunde gehen muß, um geistig-unendlich zu werden. Die Auferstehung des Fleisches gibt aber in einem abschließenden Sinn den Dichtern recht: das ästhetische Schema, das uns das Unendliche in der Endlichkeit der Gestalt — wie immer geistig gesehen, verstanden, umfassen — besitzen läßt, ist das rechte. Die Entscheidung fällt deshalb im Streitgespräch zwischen Mythos und Offenbarung“ (147 f.). In einem weiteren Abschnitt (Elemente der Glaubensgestalt: Zeugnis Gottes in uns, in der Geschichte, Zeugnis außen und innen, Gestalt und Zeichen) wird das bisher Gesagte vertieft. Es schließt sich dann folgerichtig der große Abschnitt über die Glaubenserfahrung an (Erfahrung und Vermittlung, Urbildliche Erfahrung, die geistlichen Sinne).

Da sich in der Lehre über die geistlichen Sinne wie in einem Brennpunkt noch ein-

mal die Gedanken des Verf. zeigen, sei kurz darauf eingegangen. In den bisherigen Untersuchungen erschien der Glaube als ein Unterpfand gesamt-menschlicher Schau (352), insofern als der menschlich-sinnenhaften Erscheinung Gottes in Christus nur „ein verhülltes Wahrnehmen und Antworten des ganzen Menschen begegnen konnte“. Wahrnehmung betont aber immer Sinnenhaftigkeit. Daraus folgt aber: „Die Mitte des Begegnungsaktes muß also dort liegen, wo die menschlichen profanen Sinne, den Glaubensakt ermöglichend, ‚geistlich‘ werden, und der Glaube, um menschlich zu sein, ‚sinnlich‘ wird“ (353). Hieraus erwächst die ganze Aporetik der geistlichen Sinne, die nur lösbar ist, wenn man bedenkt und vollzieht, daß der ganze Mensch mit Christus gestorben und auferstanden ist, daß er also fürderhin „nicht nur einen geistlichen Verstand und Willen, sondern ein geistliches Herz, eine geistliche Einbildungskraft und geistliche Sinne“ (353) hat. Erfahrung als unmittelbares Innwerden von Wirklichkeit gibt es für den wirklichen Menschen an zwei Enden seines Wesens: als weltlich-sinnenhafte Erfahrung und (für gewisse Menschen) als Erfahrung im mystischen Seelengrund (354). Die Sinneserfahrung aber scheint hoffnungslos weltlich, die mystische ebenso hoffnungslos weltlos-unsinnlich. Durch die ästhetische Erfahrung läßt sich dieser Spalt keineswegs echt überbrücken, ohne daß aus dem Christlichen dadurch eine mythisch-ästhetische Religion würde. Um eine Lösung zu finden, befragt B. die Geschichte der christlichen Spiritualität an drei klassischen Stellen: Origenes, mittelalterliche Mystik und Ignatius v. Loyola.

Mit Origenes hebt die Lehre von den „fünf geistlichen Sinnen“ an. Sie wird dann von einigen Vätern sporadisch aufgenommen, erreicht aber nie wieder die spekulative Kraft des Origenes. Ein paar Linien laufen dann ins Mittelalter hinüber, das die geistlichen Sinne irgendwo einordnet, systematisiert, bis in Bonaventura wieder ein großzügiger Ansatz und eine umfassende Synthese aufgebaut wird. Diese Synthese wirkt wieder einige Zeit nach, versandet aber schließlich. Erst bei Ignatius v. Loyola kommt es wieder zu einem fruchtbaren neuen Ansatz (vor allem in seinen Exerzitien), der — trotz der verschiedenen Auslegungen — bis heute weiterwirkt. Aber wie sind die geistlichen Sinne zu deuten? Schon bei Origenes erhebt sich diese Frage. Weder nach der intellektualistischen noch nach der mystischen Seite hin (wie K. Rahner unter Einbeziehung der unechten, Evagrius Ponticus zugehörigen Texte des Psalmenkommentars meint) ist das möglich. „Entscheidend ist, daß der Gegenstand der ‚geistlichen Sinne‘ nicht der ‚Deus nudus‘ ist, sondern die ganze ‚obere Welt‘, die in Christus auf die Erde abgestiegen ist und sich in der Fülle des Kosmos der Heiligen Schrift manifestiert: hier offenkundig üben sich die origenischen geistlichen Sinne, von hier aus müssen sie gedeutet werden . . .“ (357). Bei Evagrius verfällt doch schließlich alles „der Reduktion der Mystik in Einheit“, ebenso bei Diadochus. Die mittelalterlich-scholastische Psychologie deutet die geistlichen Sinne immer eindeutiger als Ausdruck der mystisch-intuitiven Gotteserfahrung. Das tritt dann besonders bei Bonaventura umfassend zutage. Der Akt der geistlichen Sinne ist bei ihm „die Ekstasis der Liebe (des ‚Willens‘) über alle verständlichen und begrifflichen Gott-erfahrungen hinaus, um ihn in einer dunklen Unmittelbarkeit begegnend und einsehend zu erfahren“ (360). So entschwinden die geistlichen Sinne bei Albert und Bonaventura in die unzugänglichen Höhen der kontemplativen Mystik, verlieren aber dadurch auch an allgemein-theologischem Interesse. Erst am Beginn der Neuzeit taucht in den Exerzitien des Ignatius v. Loyola ein neuer Ansatz auf, in dem die „Anwendung der Sinne“ einen breiten Raum einnimmt, den B. im einzelnen aufweist. Es ist nicht verwunderlich, daß die Ausleger des hl. Ignatius in zwei Richtungen auseinandergehen: Die Zeitgenossen, die den großen Mystiker Ignatius noch kannten, interpretierten die „Anwendung der Sinne“ mystisch (im Sinne von Bonaventura): hier ordnet der Verf. Polanco, Nadal, Achille Gagliardi ein. Das offizielle Directorium von Acquaviva (1599) geht in der entgegengesetzten Richtung und betrachtet die „Anwendung der Sinne“ als eine entspannende Übung für den Abend.

Eine kleine Anmerkung sei hier erlaubt: Ich glaube nicht, daß man Polanco, Nadal u. a. so einfach zu einer Gruppe rechnen kann, die die Anwendung der Sinne und alles, was damit zusammenhängen mag, mystisch erklärt hat, es sei denn, man wende einen äußerst weiten Begriff der Mystik an. Der Grundbegriff der Nadalschen geistlichen Lehre, so wie sie uns in den „Orationis observationes“ (leider nur bruchstückhaft in den Monumenta Nadalis veröffentlicht) vorliegt, ist der „sensus spiri-

tus“, ein Vermögen, das jedem nach christlicher Vollkommenheit strebenden Menschen zukommt. Auch wenn Nadal hie und da Bonaventura zitiert, so ist er keinesfalls der Überzeugung, daß die geistlichen Sinne (wie bei Bonaventura) das Ergebnis der mystischen Stufe der unio sind, sondern der „sensus spiritus“ liegt durchaus in einem vormystischen Erfahrungsbereich und meint einfach den ganzen geistlichen Menschen, der sich in seiner Totalität im Mitwirken mit der Gnade in Christus einübt. Selbstverständlich besteht eine große Offenheit für die Gnade der eigentlichen Mystik; auf sie wird aber in der geistlichen Lehre kein Gewicht gelegt. Außerdem scheint Nadal den spezifischen Charakter ignatianischer Mystik, die nicht ohne weiteres mit der sogen. „Klassischen Mystik“ identisch zu setzen ist, erkannt zu haben (vgl. meine Einleitung in das ignatianische geistliche Tagebuch). Im großen und ganzen scheint mir also Nadal u. a. genau das Anliegen von B. zu treffen, das er hier in seinem Werk ausführlich dargestellt hat.

Der dritte Teil des Werkes beschäftigt sich mit der „objektiven Evidenz“, legt zuerst die Erfordernisse einer objektiven Offenbarungsgestalt, dann diese selbst (als Tatsache und als enthüllende Verhüllung) und Christus als die Mitte der Offenbarungsgestalt dar. Die Vermittlung der Gestalt erfolgt durch die Schrift und das Medium der Kirche, die Bezeugung der Gestalt durch den Vater, die Geschichte und den Kosmos. Ein Ausblick auf die Eschatologie schließt ein bedeutungsvolles Werk, dessen reichen Inhalt wir nur unvollständig andeuten konnten.

Wenn wir auch dem erst noch erscheinenden 3. Band nicht vorgreifen wollen und können, so sei uns doch eine ergänzende Bemerkung erlaubt: Das Pulchrum ist einerseits als Transzendentalie von einer gewissen Eigenständigkeit — andererseits ist es die Fülle der übrigen Transzendentalien, gleichsam die strahlende Einheit des in der Entfaltung der Transzendentalien sich auslegenden Seins. Das heißt aber, daß zu einer Philosophie und Theologie des Pulchrum, also auch zu einer „theologischen Gestaltlehre“ wesentlich eine Philosophie und Theologie des Unum gehört. Das Unum ist ja einerseits das erste Transzendentalie, andererseits aber auch wieder das letzte, indem es im Pulchrum als die strahlende Einheit der explizierten Fülle erscheint. Ein philosophisch-theologisches Überdenken dieser Einheit in Fülle führt uns zu einem vertieften Begriff von Einheit, Ganzheit, Gestalt, Symbol usw. In diesem Sinne hat K. Rahner (in dem Sammelband „Cor Jesu“) eine Ontologie des Symbols wesentlich von einer Art „unitas multiplex“ her zu begründen versucht. Ich glaube, daß dieser Gesichtspunkt auch für eine „theologische Ästhetik“ grundlegende Einsichten vermittelt. Vielleicht dürfen wir erwarten, daß dieser wichtige Punkt im 3. Band die entsprechende Würdigung erhält. — Eine weitere Ergänzung würde ich darin sehen, daß neben dem Vorrang des Dichters und Denkers in B.s Werk — auch der Bild-Kunst (Malerei, Architektur, Ikonographie etc.) ein größeres Feld eingeräumt wird. Freilich ist mir klar, daß es sich in einer theologischen Ästhetik gerade nicht um eine „ästhetische Theologie“ handelt, was der Verf. ja eindeutig in seinem Werk klargelegt hat. — Zu 287 sei noch angemerkt, daß Ignatius v. Loyola in der letzten „Stufe“ seiner Mystik, wie sie uns im Tagebuch erscheint, nicht mehr um die Gabe der Tränen inständig gebetet hat, sondern sich vielmehr von dieser Gabe zu trennen wünschte, damit er ganz in der Einfachheit unseres Herrn erscheine. Es vollzieht sich eben hier jene Umkehr von der Stufe der klassischen Unionsmystik (diese in einem bestimmten Sinn also weiterführend) zur Mystik des „amor reverencial“, in der Ignatius alles Außerordentliche abzulegen trachtet, um nur noch „im Gewand Christi“ zu erscheinen. Es vollzieht sich damit die letzte und eigentliche Kenosis Christi in die Existenz des einfachen, in der Kirche leidenden und streitenden Christenmenschen hinein. Tatsächlich wird aber Ignatius in dieser letzten Stufe alles Frühere auf neue Weise innerlich wiedergeschenkt: er lebt von nun an in einer inneren Welt unvorstellbarer Harmonien (letzte Blätter des Tagebuchs).

Der umfangreiche zweite Band soll den Ergebnissen des 1. Bandes „historische Farbe und Fülle“ (11) verleihen. Sein Anliegen ist: „Die Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung, wie sie sich in der Breite kirchlicher Theologie ausfaltet und darstellt. Also nicht unmittelbar (und verengend) die Form und Schönheit der Theologie. Sondern die in der biblischen Offenbarung liegende objektive Ursache in ihrem formgebenden Wirken auf die Theologie. Dergestalt bildet diese historische Enquête den Übergang von der Schilderung der historischen Offenbarungsgestalt in sich (erster

Band) zu ihrer innertheologischen dogmatischen Verarbeitung (dritter Band)“ (12). Der Verf. versucht also seine Aufgabe dadurch zu lösen, daß er eine Anzahl „christlicher Theologen und Weltbilder höchstens Ranges“ (11) vorführt, deren jedes, zentral von der Herrlichkeit der Gottesoffenbarung getroffen, diesen Eindruck auch zentral widerzuspiegeln sucht.

Für eine solche Untersuchung ist natürlich die Frage der Auswahl das entscheidende Problem. Die Auswahl der hier dargebotenen Theologien und Weltbilder erfolgte — abgesehen von ihrer Ranghöhe — nach dem Gesichtspunkt ihrer Geschichtsmächtigkeit. Es wurden in der Hauptsache „amtliche Theologen“ (13) gewählt, die die Strahlungskraft der Christusoffenbarung auch geschichtsmächtig und ursprünglich, ohne Epigonentum, vertreten konnten. Der Verf. meint allerdings, daß solche Gestalten nach Thomas von Aquin rar werden. Es sind nun vorwiegend Laien, die das Anliegen weitertragen und jene Wirkung ins Breite und Tiefe verbürgen, die den Fachtheologen nicht mehr unmittelbar eignet. „Die Bruchlinie, die somit durch unser Buch geht und um 1300 zu liegen kommt, ist in keiner Weise polemisch gemeint; sie entspricht nur einer bedauerlichen, aber unumstößlichen Tatsache“ (13).

Lassen wir die Namen der 12 großen Gestalten, die das Buch schildert, an unserem geistigen Auge vorüberziehen (Irenäus, Augustinus, Dionysius, Anselm, Bonaventura, Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Solowjew, Hopkins, Péguy), so wird uns schnell bewußt, daß hier eine sehr differenzierte Auswahl getroffen worden ist. Wo sind da z. B. die großen geschichtsmächtigen Ordensgründer: Benedikt, Franz von Assisi, Ignatius? Der Verf. sucht sich so zu rechtfertigen, daß diese Heiligen „über der hier behandelten Ebene stehen“, daß sie weniger im eigenen Wort die Herrlichkeit ausprägen „als in der Auswirkung ihres Auftrags, der in ihnen selbst oft wie abrupt wirkt“ (13). Nicht ganz gerechtfertigt will mir allerdings erscheinen, daß in dem Spektrum geschichtsmächtiger Persönlichkeiten nicht auch die eine oder andere zentrale Künstlerpersönlichkeit erscheint; hat es doch den Eindruck, daß bisweilen die Offenbarungsherrlichkeit in ihrem Kunstwerk ebenso eindringlich und geschichtsmächtig erscheint — man denke nur etwa an Bach. Freilich wird man dem Verf. recht geben müssen, wenn er meint: „Was übrigbleibt, ist, wie nun fühlbar wird, eine ganz kleine Auswahl, die aber repräsentativ für das Ganze der Überlieferung stehen kann und des erfahrenen und gestalteten Herrlichen eine solche Fülle darbietet, daß sie das in einem Buch Sagbare allseits überbietet“ (15).

Wenn schon ein umfangreiches Buch kaum genügt, das „abendländische Symposium“ (17) vollgültig darzustellen, so kann eine kurze Besprechung kaum eine Ahnung von dem vermitteln, was hier an differenzierter geistiger Fülle erscheint. Mit *Irenäus*, dem Begründer der kirchlichen Theologie, fängt die Schilderung an (33—94). Der Ton liegt hier auf der glorreichen Gottesschöpfung: gloria Dei vivens homo, und auf dem Wunderwerk der zeitlichen Heilsverfügung. Leider ist dieser sehr gute Anfang christlichen Denkens in der Folgezeit nicht sorgsamer beachtet und weitergebildet worden. In *Augustinus* (97—144) „schließt die westliche Patristik, indem er die endgültige, mitnehmende und überholende Wendung von Plotin zu Christus vollzieht, die Ästhetik der Idee und besonders der Zahl (von Pythagoras bis Varro) übernimmt, aber darüber hinaus in der existentiellen Theologie der Confessiones die immer alte und neue Schönheit der Liebe Gottes, in der Civitas Dei die Herrlichkeit der zeitlichen Ausspendeordnung preist und für ein Jahrtausend die theologische Ästhetik auf ihre Grundformeln festlegt“ (15). Das durchaus ästhetisch bestimmte Weltbild des *Dionysius* (147—214) wird neben Augustinus zur zweiten Säule der abendländischen Theologie. In *Anselm* (217—263) verwirklicht sich das Anliegen der theologischen Ästhetik in neuer, reiner Gestalt. Seine Vernunft ist monastisch wie die des Areopagiten, aber benediktinisch, „das heißt zugleich gemeinschaftlich, dialogisch. Als monastische ist sie der Form nach kontemplativ, anschauend, sich zeigen lassend; als benediktinische ist sie dem Inhalt nach Bewußtsein personaler Freiheit geprägter Lebensform. Dies ergibt zusammen einen Bestfall christlicher Ästhetik“ (217). *Bonaventuras* Theologie (267—361) eint Augustinus und den Areopagiten im Geiste des hl. Franz. Und dann kommt der hart empfundene Umbruch der mönchisch-klerikalen in eine „laikale Theologie“ in der Gestalt *Dantes* (365—462). Dreifach geschieht eine Wendung: zur Volkssprache (369 ff.), zur Geschichte (371 ff.) und zum Laientum (379 ff.). „In die Mitte des platonisch-schola-

stischen Weltbilds wird jetzt — und zum erstenmal in der christlichen Geistesgeschichte — das Geheimnis einer ewigen Liebe von Mann und Frau gestellt, Eros durch Agape geläutert und emporgeführt durch alle Höllen und Weltsphären bis an Gottes Thron“ (16). Dann zwei je verschiedene Antworten auf den Aufbruch der Reformation: *Juan de la Cruz* und *Pascal*. Und in *Hamann*, als Vertreter einer protestantischen theologischen Ästhetik, eine dritte Antwort auf Luther (603—643). Steht Hamann am Ausgang der Aufklärung, am Vorabend des Deutschen Idealismus, dessen „christlicher Vater er de jure (mehr als de facto) ist“ (16 f.), so steht *Solowjew* (647—716) am anderen Ende der idealistischen Philosophie, deren gewaltige Ernte er in die christliche Theologie einbringt, indem er gleichzeitig die ganze theologische Überlieferung des Ostens mitheranführt. Den Bogen zwischen dichterischer Ästhetik und den Ignatianischen Exerzitien schlägt ein englischer Jesuit und Dichter höchster Qualität: *Hopkins* (719—766). Am Schluß der Reihe steht schließlich *Charles Péguy*, der das Anliegen einer theologischen Ästhetik für das beginnende 20. Jahrhundert deshalb am besten vertreten kann, „weil er auf katholischem Gebiet genau dieselbe polemische Wendung gegen den ‚Systemgeist‘ vollzieht, wie Kierkegaard sie gegen den Hegelianismus vollzogen hat, er somit das gleiche existentielle Anliegen vertritt wie dieser, aber infolge einer radikaleren Verankerung als der Däne dessen Fehler vermeidet: die Trennung von Ästhetik und Ethik (bzw. Religion)“ (769).

Die Auswahl der Gestalten für dieses „abendländische Symposion“ bleibt sicherlich — das liegt im Wesen jeder Auswahl — dem Ermessen des Verf. anheimgegeben. Daß hier ein gewaltiges und gültiges Spektrum des Geistes und der Herrlichkeit der Offenbarung aufgewiesen wurde, wird niemand bestreiten können. Daß in diesem Spektrum der theologische Genius des Mittelalters (Thomas) fehlt, können wir trotzdem nicht voll verstehen, trotz der S. 19 angeführten Gründe für die Auslassung gerade dieses großen Namens. Vielleicht spielt er eine um so größere Rolle im 3. Band. Wir unterstreichen darum den Schluß der Einleitung zum 2. Band: „Am Ende auch dieses Bandes wird sich ein Gefühl der Enttäuschung nicht unterdrücken lassen: den biblisch-dogmatischen Sinn von Herrlichkeit hat er nur umkreisen, nicht von der Mitte her aufhellen können, und wieviel wichtige Einzelaspekte hat er sonst noch vernachlässigt! So verlagert sich der Schwerpunkt auf den dritten Band“ (28).

Ad. Haas S. J.